Göran Therborn

La Escuela de Frankfurt



EDITORIAL ANAGRAMA

Título de la edición original:
The Frankfurt School

Traducción:
Isabel Estrany

Maqueta de la colección:
Argente y Mumbrú

Depósito Legal: B. 39644 - 1972

Gráficas Diamante, Zamora, 83 - Barcelona - 5

En Francia e Italia el período de la postguerra ha visto aparecer nuevas escuelas del pensamiento marxista (Althusser, Della Volpe). Por otra parte, en los países de habla germana existe una total continuidad de los años de preguerra. Los veteranos Lukács y Bloch todavía siguen activos e influyentes, pero el centro de la escena lo ocupa firmemente el grupo de teóricos conocidos actualmente con el nombre de «Escuela de Frankfurt». Además, mientras que la influencia del marxismo italiano y francés más reciente ha quedado completamente confinado a sus respectivos países de origen, las ideas de la Escuela de Frankfurt se han difundido ampliamente. En primer lugar, gracias a la emigración de los componentes del grupo a los Estados Unidos en los años 30 y, en los últimos años, al resto del mundo.

En realidad, uno de los miembros más pre-

eminentes de la Escuela, Herbert Marcuse, se ha convertido en uno de los últimos fantasmas de la burguesía. La influencia de Marcuse, naturalmente, no es tan grande como sugiere el mito que representa. Sin embargo, en Norteamérica e Italia por lo menos, el movimiento estudiantil ha estado realmente más influenciado por el pensamiento de Marcuse que por el de cualquier otro marxista vivo. En cuanto a Alemania, la SDS todavía no ha llegado a emanciparse intelectualmente de la influencia de Frankfurt, a pesar del hecho de que la mayoría de los miembros de la Escuela que enseñaban en Alemania la censuraron a menudo en términos muy violentos. En Francia, además, donde se echaba de menos la influencia de la Escuela hasta que aparecieron gran número de traducciones a raíz de los acontecimientos de mayo de 1968, los militantes universitarios relacionados con tales acontecimientos han reproducido muy a menudo y de forma espontánea las ideas de Frankfurt en sus propias teorías e ideologías.

Tal tenacidad por parte de la Escuela de Frankfurt y el resurgimiento de sus ideas en una situación tan distinta de la de sus orígenes (la Alemania de 1930) es verdaderamente notable. El presente artículo intenta resumir y analizar las bases de dichas ideas[1] y explicar las causas de su resurgimiento.

1. Existe al menos un estudio completo de la teoría crítica, de G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*

La Escuela toma su nombre del *Institut für Sozialforschung* (Instituto para la Investigación Social) creado en Frankfurt-am-Main en 1932[2]. Un joven filósofo de izquierdas, Max Horkheimer, fue el director de este Instituto en 1930 y a partir de 1933 continuó dirigiéndolo desde el exilio, primero en Francia y más tarde en los Estados Unidos, hasta su clausura en 1941. Se unieron a él el filósofo y musicólogo, Theodor Wiesengrund-Adorno y un ex

---

(Bolonia, 1968, edición revisada en 1970). La perspectiva de Rusconi constituye una amplia historia de ideas, centrada en Lukács y Marcuse, dedicando una atención más bien limitada al análisis político y estrictamente teórico.

2. El primer director fue el historiador marxista del obrerismo Carl Grünberg y el Instituto siguió publicando su revista, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, generalmente conocida con el nombre de *Grünberg Archiv*. Al mismo tiempo que realizaba investigación académica acerca de la historia del movimiento obrero, el *Grünberg Archiv* publicaba también importantes trabajos de Karl Korsch, Georg Lukács y David Riazanov, director del Instituto Marx-Engels de Moscú. La revista de la Escuela de Frankfurt *Zeitschrift für Sozialforschung* fue una continuación del *Grünberg Archiv*. Los objetivos del Instituto en los años anteriores a 1930 están reflejados en los libros producidos bajo su dirección: p.e. Henryk Grossman: *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* (La ley de acumulación y la caída del sistema capitalista); Friedrich Pollock: *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion* (Experimentos sobre economía planificada en la Unión Soviética) y un trabajo colectivo, *Studien zur Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* (Estudios sobre la historia de la Social-Democracia Alemana).

alumno de Heidegger, Herbert Marcuse [3]. Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Franz Neumann y Erich Fromm estuvieron muy unidos al Instituto en los años treinta, al igual que Walter Benjamin, aunque éste de una forma más distante.

Después de la guerra, Marcuse permaneció en los Estados Unidos, mientras que Horkheimer y Adorno volvieron a la Alemania Occidental, restableciendo en 1950 el Instituto de Frankfurt. Allí encontraron nuevos adeptos, entre los que se contaban los notables filósofos Alfred Schmidt y Jürgen Habermas. Los miembros básicos de la Escuela son Horkheimer, Adorno y Marcuse. Algunos de los fundadores murieron durante la guerra y otros se marcharon (p.e. Fromm), mientras que los más jóvenes colaboraron sólo durante unos años. El presente artículo está dedicado casi exclusivamente al trabajo de los tres miembros más importantes que acabamos de citar [4].

3. Los miembros básicos del grupo anterior a la guerra fueron socialistas declarados, irreconciliables socialdemócratas de izquierdas, pero relacionados de manera ambigua con el Partido Comunista y sin afiliación organizada. Solamente Marcuse tuvo alguna experiencia política práctica en el USPD, en 1917-18.

4. Tanto Horkheimer como Marcuse han reeditado sus principales ensayos de los años treinta. Véase Max Horkheimer: *Kritische Theorie* I-II (Frankfurt 1968) y Herbert Marcuse: *Kultur und Gesellschaft* I-II (Frankfurt 1965). Las referencias de páginas de los artículos pertenecientes a tales volúmenes se indicarán como KT y KG respectivamente. Algunos de los ensayos de KG se han traducido al inglés como *Negations* (Nueva York y Lon-

Crítica versus la teoría tradicional

La denominación «Escuela de Frankfurt» no fue la escogida por sus miembros, sino que les fue aplicada por los demás. Los miembros del grupo prefirieron que su obra tomara el nombre de lo que ellos consideraban su programa teórico: *teoría crítica.* Un examen de lo que ellos y particularmente Horkheimer, autor del concepto, quisieron significar con la teoría crítica, sirve de introducción adecuada al conjunto de la obra.

El término *teoría crítica* no aparece en los primeros números de la revista *«Zeitschrift für Sozialforschung»* del Instituto. En vez de este término se utilizó el de *materialismo.* El de *teoría crítica* se discutió por vez primera en un artículo de Horkheimer publicado en 1937 en la revista del Instituto bajo el título de «Teoría tradicional y crítica»[5]. Adorno explica, treinta años más tarde, que la formulación de Horkheimer «teoría crítica» no constituye un intento para que se acepte el materialismo, sino que trata de traerlo a una autoconciencia teórica[6], lo cual es muy plausible,

---

dres 1969), a los que se alude en el presente artículo con N.

5. Max Horkheimer: "Traditionelle und Kritische Theorie", *Zeitschrift für Sozialforschung,* Heft 2, 1937 (referido aquí con ZfS); reeditado (con modificaciones — ver notas 8 y 9) en KT II, pp. 137-191.

6. Theodor Wiesengrund-Adorno: *Negative Dialektik* (Frankfurt 1966), p. 195.

porque la substitución de un término más vago por el de materialismo histórico va acompañada de una considerable radicalización de la posición de Horkheimer. En realidad, la teoría crítica deriva de la descripción convencional del marxismo, como crítica de la economía política. Trataré de situar y sistematizar la teoría crítica en tres aspectos: sus relaciones con la teoría tradicional, con la ciencia y con la política.

La línea divisoria básica entre teoría tradicional y crítica, según la concepción de Horkheimer, está determinada por la ayuda aportada por la teoría al proceso de reproducción social o, por el contrario, por el resultado subversivo de tal ayuda en dicho proceso. La teoría tradicional está incluida firmemente en los procesos de trabajo especializados, por medio de los cuales se reproduce la sociedad existente. «Organiza la experiencia basándose en los problemas surgidos de la reproducción de la vida dentro de la sociedad actual» [7]. En la división del trabajo que hoy día prevalece, los puntos de vista personales del científico y sus esfuerzos para conseguir una ciencia libre tienen tan poco significado en la realidad como los puntos de vista del empresario frente a una empresa libre. A ambos les son asignados determinados papeles en el proceso de reproducción social:

7. Horkheimer: "Philosophie und Kritische Theorie", ZfS, 1937; reeditado en KT II, p. 192.

«La aparente independencia de los procesos de trabajo, cuyos movimientos debieran derivar de la esencia más profunda de su objeto, corresponde a la aparente libertad del sujeto económico en la sociedad burguesa. Cree que actúa según sus decisiones particulares, mientras que incluso sus cálculos más complejos sólo son exponentes de un oscuro mecanismo social» (KT II, p. 146).

Por otra parte, la teoría crítica constituyó para Horkheimer una crítica inmanente de la propia sociedad existente. Ella fue la encargada de sacar a la luz las contradicciones básicas de la sociedad capitalista, colocándola fuera de los mecanismos de su reproducción y de los límites de la habitual división del trabajo.

«Existe en la actualidad una actitud del hombre, según la cual se toma a la sociedad en sí misma como su objeto. No va dirigida simplemente hacia una transferencia de los abusos particulares, ya que éstos van necesariamente unidos al cambio total de la estructura social. Aunque esta actitud sea resultado de la estructura social, lo único que interesa de su intención consciente o de su significado objetivo es que cualquier parte de esta estructura funcione mejor que antes» (KT II pp. 155 y siguientes).

Las intenciones de tal actitud crítica «van más allá de la praxis social corriente» (KT II, p. 158). Originariamente, la teoría crítica es una *prise de position* (*Haltung*) y sólo secun-

dariamente una teoría de tipo específico. «En conjunto, su oposición al concepto tradicional de teoría, deriva más de una diferencia de sujetos que de una diferencia de objetos. A medida que surgen del trabajo en sociedad, los hechos no son tan ajenos a quienes mantienen tal actitud como lo son a los académicos (*Gelehrte*) o a los miembros de otras profesiones que piensan como académicos de poca monta» (*ibid.*). El teórico crítico es «el teórico a quien sólo importa acelerar un desarrollo que conduce a una sociedad sin explotación» [8].

Por consiguiente, el contenido de la teoría crítica estuvo esencialmente indeterminado: «No existe un criterio general para la teoría crítica considerada en conjunto, ya que tal criterio depende siempre de una repetición de acontecimientos, y aun así, de una totalidad autoreproductora... A pesar de toda su percepción en el comportamiento del individuo y de la conformidad de sus elementos con los de las teorías tradicionales más avanzadas, la teoría crítica no cuenta con ningún precedente específico en sí misma, aparte del interés inherente a la supresión de la dominación de clases» [9].

8. Citado de la versión original en ZfS, Heft 3, 1937, p. 274. En la versión reeditada (KT II, p. 170), "injusticia" (*Unrecht*) ha sido substituida por "explotación" (*Ausbeutung*), y la palabra "solamente" (*einzig*) se ha omitido.

9. Citada de la versión original, *op. cit.* p. 292. En la versión reeditada (KT II, p. 190), "injusticia social" ha

Las únicas propiedades de la teoría crítica son una actitud política y un lugar en la historia de la filosofía considerada como un reflejo del desarrollo social: «El juicio categórico es típico de una sociedad preburguesa: esto es como es y el hombre no puede cambiarlo en absoluto. Las formas de juicio hipotéticas y disyuntivas pertenecen al mundo burgués de una manera especial: tal efecto puede producirse en unas condiciones determinadas, o es así o de otra forma. La teoría crítica lo aclara: no debería ser así, los hombres podrían cambiar la existencia, dado que las condiciones para hacerlo ya existen» (KT II, p. 175 n.).

La herencia del idealismo clásico

No obstante, este radicalismo sociológico tiene consecuencias definitivas para la estructura lógica de la teoría crítica. Para Horkheimer, la diferencia entre teoría tradicional y teoría crítica residía en que ambas encarnan dos distintas «formas de conocimiento» (*Erkenntnisweisen*). La forma de conocimiento de la teoría tradicional deriva de las ciencias especializadas y es practicada en las mismas, particularmente en las ciencias naturales.

«Los axiomas de la teoría tradicional defi-

---

sido substituida por "dominio de clases" (*Klassenherrschaft*).

nen conceptos generales, dentro de los cuales pueden imaginarse toda clase de hechos que se produzcan en su campo... Y en ellos existe una jerarquía de géneros y especies, entre los cuales se producen generalmente las debidas relaciones de subordinación. Los hechos están constituidos por casos individuales, ejemplos o incorporaciones de los géneros. No existen diferencias temporales entre las unidades del sistema... Pueden añadirse géneros individuales al sistema o bien pueden hacerse otros cambios, pero normalmente esto no se concibe en el sentido de que las determinaciones son necesariamente demasiado rígidas y deben resultar inadecuadas cuando la relación con el objeto o éste mismo cambia, sin perder por tanto su identidad. En realidad, los cambios son tratados más bien como omisiones en nuestro primer contacto con ellos, o como una substitución de las partes individuales del objeto... La lógica discursiva, o la lógica del intelecto (*Verstand*), apenas concibe el desarrollo de la vida en este sentido. No es posible imaginar el hecho de que el hombre cambia y, a pesar de ello, sigue siendo idéntico a sí mismo» (KT II, pp. 172 ss.).

Por el contrario, la teoría crítica parte de una concepción del hombre como sujeto o creador de la historia, y compara las objetivaciones existentes de la actividad humana con las posibilidades inherentes al hombre. «La teoría crítica de la sociedad, por el contrario, tiene

como objetivo a los hombres como causantes de todas sus formas de vida históricas» (KT II, p. 192). «En la formación de sus categorías y en todas las fases de su procedimiento, la teoría crítica, de una forma completamente consciente, persigue un interés en la organización racional de la actividad humana que se ha decidido a elucidar y legitimizar, porque no se refiere solamente a sus objetivos tal como han sido dictados por las formas de vida existentes, sino a los hombres y a todas sus posibilidades» (KT II, p. 193).

Con esta visión del hombre y de la sociedad, la teoría crítica proclama explícitamente su concordancia con el idealismo alemán a partir de Kant y aspira a representar la conservación, no solamente de la herencia del idealismo alemán, sino también de la filosofía *tout court*, enraizada en Platón y Aristóteles. En realidad, la concepción de la verdad según la teoría crítica es también la de la filosofía clásica. Horkheimer afirmó la objetividad de la verdad, en oposición a todas las corrientes relativistas de los años 1930: «de acuerdo con (la teoría crítica), sólo existe una verdad, y los predicados positivos de honestidad y consistencia, de racionalismo, de la búsqueda de la paz, la libertad y la felicidad no deben ser discutidas en el mismo sentido que otras teorías y prácticas» (KT II, p. 171). La verdad es objetiva en el sentido metafísico del ser inherente a la esencia de la realidad humana, aunque

esto último pueda parecer confuso, «ya que la finalidad de una sociedad racional, la cual actualmente, desde luego, es sólo imaginaria, es la aspiración de todos los hombres» (KT II, p. 199).

En este sentido, la teoría crítica pudo presentarse como una parte inherente al proceso histórico y a la lucha por conseguir una sociedad libre. Pero esta situación «política» no era distinta de las aspiraciones éticas de toda la tradición de la filosofía racional. Como Horkheimer indicó en *El eclipse de la razón*, que escribió durante la guerra, «los sistemas filosóficos de la razón objetiva implicaban la convicción de que una estructura fundamental del ser que lo abarcara todo, podía descubrirse junto a una concepción del destino de la humanidad derivada de ella. Interpretaron la ciencia, cuando era digna de este nombre, como cumplimiento de tal reflexión o especulación» [10].

Por tanto, cuando se examina desde el punto de vista epistemológico, la diferencia entre teoría crítica y teoría tradicional resulta ser la diferencia entre filosofía clásica y ciencia moderna. La base epistemológica de la teoría crítica es un *humanismo metafísico*.

¿Cuál es el efecto de esta epistemología en

10. Max Horkheimer: *The Eclipse of Reason*, Nueva York 1947, p. 12. Cf. los capítulos acerca del pensamiento unidimensional de Herbert Marcuse: *One-Dimensional Man* (Nueva York 1960). En el futuro, la referencia a este libro será ODM. Las páginas se refieren a la edición en rústica publicada en Londres en 1968.

lo que se refiere a las ciencias económicas? ¿Cuál es la concepción de la teoría crítica acerca de la crítica marxista de la economía política? El paso que media entre la especulación filosófica clásica y el marxismo, es simplemente el colocar el idealismo «a sus pies». El idealismo clásico «trata la actividad que emerge de lo material como algo espiritual... Según la concepción materialista, por el contrario, cada actividad fundamental es tarea de la labor social» (KT II, p. 193). Como cumplimiento de la especulación humanista, la teoría crítica (p. e. el marxismo, según la Escuela de Frankfurt) constituye un juicio único existencial sobre la vida del hombre en una sociedad capitalista. La crítica marxista se concibe, por tanto, como una negación de los conceptos económicos, por encima del concepto de cambio justo o equitativo que la Escuela de Frankfurt considera el concepto clave de la economía burguesa, ya que el cambio es el principio central de dicha economía.

«A diferencia de la operación de ciencia moderna especializada (*Fachwissenschaft*), la teoría crítica de la sociedad sigue siendo filosófica incluso como una crítica de la economía: su contenido está formado por la inversión de los conceptos que gobiernan la economía en sus polos más opuestos: el libre cambio en el ámbito de una amplia injusticia social, una economía libre dentro del dominio de los monopolios, un trabajo productivo den-

tro de la consolidación de relaciones que restringen la producción y el mantenimiento de la vida de la sociedad en medio de la miseria del pueblo» (KT II, p. 195).

Pero esta crítica radical y filosófica tiene un resultado paradójico. Puesto que es filosófica y no interviene directamente en el discurso científico, no puede crear ningún concepto científico nuevo. Realmente «excede» de la economía burguesa, pero deja intacto su sistema de conceptos. La teoría crítica considera a la economía burguesa ahistórica, pero no incorrecta ni sin base científica.

«La teoría crítica de la sociedad se inicia con una idea de simple comodidad de intercambio definida por conceptos relativamente generales; demuestra que, asumiendo todos los conocimientos válidos *y sin infringir los principios de la economía de cambio en cuanto están representados por la economía política de carácter científico,* en el estado actual de hombres y cosas (que cambian naturalmente bajo su influencia), esta economía debe conducir necesariamente a un recrudecimiento de las oposiciones sociales que dan como resultado las guerras y revoluciones de la época actual» (KT II, pp. 174 ss. — el subrayado es mío).

El radicalismo de esta interpretación del marxismo limita sus efectos de una manera drástica: en economía, la observancia de esta filosofía cumple la prescripción de Wittgenstein. Lo deja todo como estaba.

En otro sentido y de acuerdo con este texto programático, la teoría crítica, más que una teoría específica, es el aspecto intelectual de una práctica política. «La vocación (del teórico crítico) es la lucha a que están sujetas sus ideas, que no están consideradas como algo independiente y resultante de tal lucha» (KT II, p. 165). La concepción programática de Horkheimer enlaza la teoría crítica, como forma de conocimiento, con el proletariado.

«Estos puntos de vista que (la teoría crítica) toma como meta de la actividad humana para su análisis histórico, y sobre todo la idea de una organización social racional que corresponda a la aspiración general (*Allgemeinheit*), son inmanentes a la actividad humana, sin estar presentes en los individuos o en la opinión pública de una forma correcta. Es la propiedad de un interés específico para experimentar y percibir tales tendencias. La teoría de Marx y Engels afirma que así ocurrirá en el proletariado».

Sin embargo, como sugiere la última frase, Horkheimer no está del todo seguro de que así sea: «Porque en esta sociedad la situación del proletariado no ofrece ninguna garantía de conocimiento correcta... La diferenciación de su estructura social promovida desde arriba y la oposición entre los intereses personales y de clases, que sólo se vence en el mejor de los

casos, impide que este estado de conciencia adquiera validez inmediata» (KT II, p. 162).

A continuación, Horkheimer explica la relación entre el teórico clásico y el proletariado en los siguientes términos:

«Si consideramos al teórico y su actividad específica en relación con la clase oprimida como una unidad dinámica tal, que su representación de las contradicciones sociales no aparezca sólo como expresión de la situación histórica concreta, sino más bien como factor estimulante y transformador de ella, entonces su función aparece muy clara. El curso del conflicto entre las partes liberales de la clase y los individuos que expresan la verdad acerca de sí mismos, y luego el conflicto entre estas partes más liberales junto con sus teorizantes y el resto de la clase, deberían comprenderse como proceso de mutua interacción, en el que la conciencia se desarrolla con sus poderes de liberación y propulsión disciplinarios y agresivos» (KT II, p. 164).

Hay que tener en cuenta que la relación no se presenta simplemente como una relación entre el teorizante y el proletariado, sino como una relación entre el teorizante y las «partes más liberales» de la clase por una parte, y del resto de la clase por la otra. Unas líneas antes, la expresión «parte liberal» se equipara a la de «un partido o su jefatura». En lo principal, sin embargo, la atención de Horkheimer se centra en la teoría crítica, no en un partido.

En el programa de Horkheimer sólo se encuentra otra referencia más a la organización, y ésta es igualmente abstracta.

«Algo de la libertad y espontaneidad del futuro aparece en la organización y comunidad de los que luchan, a pesar de toda la disciplina basada en la necesidad de prevalecer. Cuando la unidad de disciplina y espontaneidad desaparece, el movimiento se transforma en una conciencia de su propia burocracia, en un drama que ya es parte del repertorio de la historia más reciente» (KT II, pp. 166 ss.).

Por lo tanto, la concepción de la política según la teoría crítica también desemboca en una paradoja. Por una parte, se presenta a sí misma como simple componente de una práctica política; por otra, carece de cualquier arraigo específicamente político. Ésta no es precisamente una descripción de su situación histórica después de la victoria del nazismo en Alemania, sino una rigurosa consecuencia de la teoría de la Escuela de Frankfurt. La superpolitización de la teoría conduce lógicamente a la substitución de la teoría como sucedáneo de la política (*Ersatzpolitik*).

En cuanto a nuestro análisis, se limita casi exclusivamente a un único ensayo, en el que Horkheimer delimita las diferencias entre teoría «tradicional» y «crítica» (Escuela de Frankfurt). Sin embargo, ya han aparecido dos conclusiones importantes. Horkheimer arguye que el marxismo, o la teoría crítica, es una teoría

completamente nueva. Pero profundizando, resulta claro que la ruptura radical no se produce con la filosofía clásica, cuya herencia reclama, sino con la ciencia. Además, no se propone substituir la ciencia existente por una nueva ciencia, es decir, rehúsa entrar en el terreno científico, pero acusa a la ciencia desde fuera, desde el campo de la filosofía. El resultado paradójico es que la ciencia burguesa se mantiene, y el único cambio lo constituye un signo negativo filosófico (o incluso ético) frente a sus categorías. De una forma similar, la «teoría crítica» se asocia a la lucha de los oprimidos contra las normas de la clase capitalista, pero no es capaz de situar esta asociación en el terreno político. Permanece al margen, acusando a la política de la clase burguesa desde una esfera filosófica. Horkheimer, en su teoría crítica, desarrolla *una doble reducción de ciencia y política a filosofía.*

Telón de foro: racionalización y materialización

¿Cuál fue esta filosofía que pudo ser substituida tanto por la ciencia como por la política en un período revolucionario? En realidad, la teoría esbozada en el programa de Horkheimer y desarrollada por la Escuela de Frankfurt desde los años treinta hasta el presente, no fue en absoluto una creación intelectual completa-

mente original. Fue más bien un desarrollo exagerado de la forma más filosóficamente autoconsciente de marxismo posible para los teóricos de Frankfurt —la filosofía de los jóvenes Lukács y Korsch, que fue también un desarrollo de la tendencia del pensamiento sociológico germano de los siglos XIX y XX, representada de una forma más completa por la obra de Max Weber. El aspecto central de esta tradición fue el de «racionalización capitalista».

La conceptualización original de este problema en Alemania se realizó en 1887, cuando Ferdinand Tönnies publicó su libro *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Comunidad y sociedad). La distinción establecida por el título marcaba el contraste entre las íntimas relaciones personales de la familia y el vecindario en una sociedad rural pre-industrial y pre-capitalista, y las relaciones impersonales y contractuales entre los hombres en una sociedad urbana, comercial e industrial.

La racionalización implicada en las relaciones sociales se convirtieron en el concepto básico de toda la obra de Max Weber. Para Weber, era el inevitable destino de la sociedad occidental, a partir de la adopción de la religión judeo-cristiana en Occidente. Significaba el desencantamiento (*Entzauberung*) del mundo occidental, su liberación de la magia, de la tradición y afectividad, y el desarrollo del racionalismo instrumental, del cálculo y del control. Weber trazó este desarrollo en el campo

religioso — la Reforma; en la esfera política — la burocracia; y en la economía — la empresa capitalista y el «espíritu del capitalismo».

En su *Historia y conciencia de clase* (1923), el joven Lukács enlazaba la «racionalización» de Weber con la concepción del «fetichismo de los bienes» de Marx, generalizándolo en el concepto de «materialización» — la reducción de las relaciones humanas a relaciones entre cosas. La materialización no fue una característica de la sociedad moderna en general, sino la de un tipo particular de sociedad moderna dominada por el intercambio de mercados: la sociedad capitalista. El vértice de la materialización lo formaba el mercado de trabajo, donde el trabajador libre, el proletario, es obligado a tratar su actividad, su trabajo, como un objeto. De ahí que el proletariado, la clase más oprimida por el capitalismo, fuera la negación de la sociedad capitalista, y la fuerza que pudo llevar a la práctica la crítica filosófica de la materialización mediante una revolución socialista. El proletariado fue el heredero legítimo de la filosofía idealista alemana y la política revolucionaria era el único medio para convertir el mundo dividido y materializado en algo absoluto y humano.

Esta tradición, especialmente como la representó Lukács, tuvo dos importantes consecuencias en el posterior desarrollo de la Escuela de Frankfurt. La primera se refería a su actitud hacia la ciencia, en particular hacia las

ciencias naturales; la segunda a su actitud frente a la historia y el conocimiento histórico y social. El desarrollo de las ciencias naturales fue también parte del proceso que Weber llamó racionalización. Por lo tanto, uno de los problemas cruciales del idealismo alemán (utilizando el término en su más amplia acepción) durante la última mitad del siglo XIX fue su relación con la ciencia. En la cultura académica, la cuestión se refería a las relaciones entre las ciencias naturales y culturales. Los historiadores, filósofos de la historia y sociólogos de tradición idealista insistieron todos en una profunda distinción entre ambas, tanto en el carácter de su objeto como en su método.

Pero paradójicamente, el marxismo que se desarrolló en la Europa Occidental después de la Primera Guerra Mundial y de la Revolución de Octubre se enfrentó con los mismos problemas, a partir del momento en que se consideró heredero del idealismo clásico alemán. Sin embargo, estos problemas también le fueron aplicables por razones directamente políticas. Tanto el clásico marxismo socialdemócrata como el revisionismo pudo producirse gracias a un enorme compromiso con la ciencia, interpretada en un sentido positivista y evolucionista, y con indiferencia y hostilidad, respectivamente, hacia la filosofía hegeliana.

Los intelectuales revolucionarios de los años veinte en la Europa Occidental, impregnados de la tradición hegeliana, continuaron la ante-

rior lucha del historicismo alemán por una concepción de la teoría social e histórica distinta de las ciencias naturales. Y así como Weber consideró a la ciencia como un factor en el proceso de racionalización, Lukács la observó bajo un aspecto de materialización, cuando era aplicada a la esfera humana. Las inmutables leyes científicas de la sociedad fueron la expresión de un mundo en el que las relaciones humanas se habían convertido en algo situado más allá del control humano, y la separación de las distintas disciplinas científicas reveló una especialización que destruía la totalidad e historicidad de la existencia humana. Para Lukács y Korsch, la concepción del marxismo como una ciencia estricta y el abandono de la dialéctica hegeliana estaban también directamente relacionados con la traición política de la socialdemocracia. Sin embargo, consideraron la readmisión de la doctrina de Hegel en el razonamiento marxista como una reafirmación de su vocación revolucionaria.

A comienzos de los años treinta, la postura adoptada por la Escuela de Frankfurt, y particularmente por Horkheimer, con respecto a las ciencias naturales era muy parecida a la esbozada por Lukács en su *Historia y conciencia de clase.* La crítica que Lukács hizo de la ciencia aspiraba a la posición contemplativa que él deseaba estuviera implicada en la misma. Según Lukács, considerar a la sociedad como gobernada por leyes científicas era adop-

tar una actitud reflexiva ante ella, en vez de intervenir activamente para cambiarla y, por tanto, rebasar sus leyes. Los socialdemócratas habían dudado entre la contemplación de una inevitable evolución hacia el socialismo y una exhortación de tipo moral del proletariado. En ambos intentos, la unidad de teoría y práctica había sido destruida.

La Escuela de Frankfurt adoptó esta crítica, pero como estaba casi completamente aislada del movimiento de clase obrera, la unificación de la teoría y la práctica terminó *de facto* — especialmente, como es natural, después de la victoria del fascismo en 1933. Por lo tanto, su crítica del cientifismo se aparta continuamente del problema de sus consecuencias para los que quieren cambiar la sociedad capitalista, hacia el mismo problema para los que tienen que vivir en un sistema capitalista todavía existente. El énfasis no se pone tanto en considerar a la ciencia como *contemplación*, sino más en considerarla como *dominio*. En 1932 escribió Horkheimer:

«En la teoría marxista de la sociedad, la ciencia figura entre las fuerzas humanas de producción... El conocimiento científico comparte la suerte de las fuerzas productivas y los medios de producción de otras clases: la extensión de su aplicación está en grave contraste con el nivel de su desarrollo y las necesidades reales de los hombres... En tanto que un intento de instituir la presente sociedad como

perenne procedía del interés por una sociedad mejor, todavía vivo en la Ilustración, irrumpió en la ciencia un factor de restricción y desorganización. Un método orientado hacia *ser* y no hacia *llegar a ser*, correspondía a la tendencia a ver la forma dada de sociedad como un mecanismo de procesos iguales y de auto-repetición»[11].

Sin embargo, hacia 1944, Horkheimer y Adorno argüían: «Bacon captó exactamente el espíritu de la ciencia posterior a él. El feliz maridaje que él imaginó entre el intelecto humano y la naturaleza de las cosas es de tipo patriarcal: el intelecto que desafía la superstición debe mandar sobre una naturaleza desilusionada. El conocimiento, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavitud de la creación ni en su dócil sumisión a los amos del mundo»[12]. La importancia de este cambio para las ideas políticas de la Escuela de Frankfurt se discute en el apartado sobre fascismo.

11. Max Horkheimer: "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", KT I, pp. 1-3.

12. Max Horkheimer y Theodor W.-Adorno: *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam 1947), p. 14. La referencia de este libro será DA. Esta posición presenta la característica idea según la cual la naturaleza no debe ser dominada por el hombre, como se manifiesta en la mayor parte del pensamiento occidental a partir de los griegos, sino como algo que debe ser considerado como un "jardín", que puede ir creciendo a medida que los seres humanos se reproducen (véase Marcuse: *Eros and Civilization*, Boston 1955). Algunos escritores han aducido que esta idea es la característica que define a la Escuela, pero como hemos visto, no estaba presente en los comienzos del pensa-

Una segunda influencia de la tradición historicista en la Escuela de Frankfurt afectó a su visión de la historia, y su forma característica fue la de retorno a la doctrina de Hegel. Lukács ya había planteado este proyecto en *Historia y conciencia de clase*. «El hecho de que el materialismo histórico sea profundamente análogo a la filosofía de Hegel, viene claramente expresado en la función de la teoría como *auto-conocimiento de la realidad*»[13]. El programa de Horkheimer para la teoría crítica establece que esta teoría «construye el cuadro desarrollado del conjunto, el juicio existencial contenido en la historia» (KT II, p. 187). Es «una lucha inherente a la realidad, que evoca en sí misma una forma específica de comportamiento»[14]. La concepción básica de la historia que caracteriza esta epistemología puede observarse en una cita de Marcuse:

«Cuando el contenido histórico penetra en el concepto dialéctico y determina metodológicamente su desarrollo y función, el pensamiento dialéctico alcanza la forma concreta que une la estructura del pensamiento a la de la realidad. La verdad lógica se convierte en verdad

---

miento de Frankfurt. Además es compartida por su gran enemigo, Heidegger (véase *Brief über den "Humanismus"* en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna 1947).

13. Georg Lukács: *Werke*, Band 2, p. 188.
14. *The Eclipse of Reason*, op. cit., p. II.

histórica. Las tensiones ontológicas entre esencia y apariencia, entre "es" y "debe ser" se convierten en tensión histórica, y la negatividad interior del mundo objeto se comprende como obra del sujeto histórico —el hombre en su lucha con la naturaleza y la sociedad» (ODM, p. 11).

La historia es concebida como un proceso que lo abarca todo, en el que un sujeto histórico se realiza. Este sujeto ya no es la *idea* de Hegel, sino el hombre en sí. «El objetivo de una sociedad racional... se encuentra realmente en cada hombre» (KT II, p. 199). Este objetivo no puede alcanzarse en la sociedad actual, que se caracteriza, por el contrario, por su negación —la materialización de las relaciones humanas y la alienación del hombre. Pero a pesar de esto, los seres humanos todavía mantienen una voluntad y luchan por una organización de la sociedad «racional». A través de esta voluntad y esta lucha, inherente al hombre y a la existencia humana, el hombre puede llegar a descubrir que los objetivos humanos le son negados en las condiciones reinantes. De ese modo, el conocimiento de la sociedad se convierte al mismo tiempo en un juicio o evaluación de la misma. En este sentido, el hombre y la realidad social (creada por éste) alcanzan su auto-conocimiento.

El lector se habrá dado cuenta de que precisamente esta especulación historicista ha constituido el blanco más importante de Al-

thusser y sus seguidores en los últimos años. ¿Qué efectos ha tenido en la teoría social de la Escuela de Frankfurt? La siguiente lista no quiere ser exhaustiva, pero nos proporciona un punto de partida para el análisis.

1. Parece ser que para el historicismo humanista el término «totalidad social» es algo más que un concepto científico. En ciencias sociales, la expresión se utiliza en un sentido estructural. Para poder explicar un hecho social, debe tenerse en cuenta la red de relaciones de las cuales forma parte, la estructura que determina el lugar de tal hecho social y su forma de funcionamiento. El marxismo es una ciencia social en este sentido, y mediante este procedimiento Marx demostró que no son los consumidores y sus necesidades y deseos los que rigen la economía capitalista [15]. Sin embargo, desde una perspectiva historicista, la totalidad se convierte en la totalidad de la historia de la humanidad genéricamente determinada (*gattungsbestimmt*) en un momento dado. A fin de comprender la totalidad se llega a comprender la realidad existente desde el punto de vista del objetivo del hombre, o sea, una sociedad racional.

2. En la concepción historicista de la historia no caben las totalidades sociales como estructuras de complejidad irreductible, ni un

15. Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlín 1953), pp. 10 ss.

desarrollo discontinuo de tales estructuras complejas. La sociedad siempre puede reducirse a su sujeto creador, y la historia es el continuo desarrollo de este sujeto. En cualquier momento dado en el tiempo, la sociedad es la única manifestación del hombre. Esto significa que el concepto de una forma de producción, que en cualquier lectura clásica de Marx constituye el concepto central del materialismo histórico, desempeña a lo sumo un papel subordinado. Visto de esta forma, el capitalismo no es una forma de producción más, sino un factor absolutamente único en la historia de la humanidad (o hablando en un sentido más estricto, en la pre-historia materializada). La Escuela de Frankfurt recurre aquí explícitamente al tratamiento del capitalismo por el clásico historicismo alemán, como lo expresa Max Weber: «Sin embargo, tal concepto histórico, desde que se refiere a un fenómeno significativo por su sola individualidad, no puede definirse de acuerdo con la fórmula *genus proximum, differentia specifica*, sino que *debe ser gradualmente desprendido de sus partes individuales* tomadas de la realidad histórica para reconciliarlas»[16]. Étienne Balibar ha probado de una forma convincente que la concepción marxista del capitalismo está basada, por el contrario, en algo que We-

16. Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Londres 1967), p. 47.

ber declara imposible[17]. No obstante, la concepción de Weber ha sido reclamada por Adorno como una tercera alternativa entre el positivismo y el idealismo[18]. Esta concepción historicista de la totalidad social ha impedido que la Escuela de Frankfurt aportara su contribución al materialismo histórico, que parecía estar implicado en su programa de «investigación social».

3. La teoría crítica se considera a sí misma como el auto-conocimiento de la humanidad. Por lo tanto, no puede ni debe tener una estructura que es (formalmente) lógica y sistemática. Tal sistematización significaría que los hombres se han sistematizado a sí mismos, y dividiéndose en categorías abstractas. «La formalización de la razón es solamente la expresión intelectual de una forma de producción mecanizada» (DA, p. 126). La lógica formal es una expresión de «la indiferencia hacia el individuo» (DA, p. 238).

4. En una interpretación historicista, desaparece la especificación científica de la crítica de Marx a la economía política. Tal crítica se considera como crítica filosófica (Horkheimer) o como un examen de la política económica desde el punto de vista de la totalidad del ser social (Marcuse), pero no como una operación

17. E. Balibar: "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", en Louis Althusser y Étienne Balibar: *Lire le Capital* (París 1968), vol. II.
18. *Negative Dialektik*, op. cit., pp. 165 ss.

científica. Esto es completamente distinto d la propia concepción de Marx, de su obra y d la epistemología en general. En este contexto Marx distinguió entre cuatro niveles de pensa miento: la visión inmediata que los sujeto económicos tienen de sí mismos y de la eco nomía; las ideologías especiales o sistemas es peculativos basados en tales visiones inmedia tas; la ciencia pasada (sobre todo la obra d Ricardo, que Marx consideró como ciencia pero que fue reemplazada por su propia críti ca) y, por último, la ciencia positiva (la teo ría del mismo Marx)[19].

5. Sin embargo, el principal efecto de est concepción historicista del conocimiento es s visión del capitalismo, que es, naturalmente, l actual, cuyo autoconocimiento pretende repre sentar la teoría crítica. «En el curso de la his toria el hombre adquiere un conocimiento d sus actos y, por consiguiente, comprende l contradicción de su existencia» (KT II, p. 161). En el capitalismo, tal contradicción es absoluta; el capitalismo es una negación de la humanidad. De ahí que para la teoría crítica todas las instituciones de la sociedad capitalista se convierten en expresiones de una esencia interior contradictoria.

19. La formulación más sucinta de Marx sobre esta epistemología debe hallarse quizás en *Theories of Surplus value*, vol. III, especialmente el capítulo dedicado a economía vulgar, cf. Marx-Engels: *Werke* (Berlín 1965), BD. 26:3, esp. p. 445.

De esta forma se ofrecen diversas opciones al historicista. Los teóricos críticos habrían podido tomar como punto de partida las consideraciones de Marx acerca del concepto de la mercancía en el *Capital* e interpretar la *materialización* como significado esencial del capitalismo. Ésta fue, naturalmente, la opinión de Lukács: «Se podría decir que el capítulo del *Capital* sobre el fetichismo de la mercancía contiene de forma subrepticia el conjunto del materialismo histórico, el conjunto del conocimiento del propio proletariado como conocimiento de la sociedad capitalista» [20]. O también pudieran haber partido del concepto del trabajo y de la actividad humana, considerando al capitalismo sobre todo en términos de *alienación*. Esta opción es característica de todos cuantos se basan en los *Manuscritos de 1884* de Marx [21]. Horkheimer y Adorno escogieron un tercer camino: considerar el *cambio* como la «relación fundamental» del capitalismo. En esta versión, el capitalismo es la negación de un cambio justo y equitativo, dando lugar a una creciente injusticia social y las polarizaciones de poder y opresión, de riqueza y pobreza que les acompañan (KT II, pp. 173 ss.).

20. Lukács, *op. cit.*, p. 354.
21. Marcuse fue de los primeros, en el campo revolucionario, que dieron importancia a la alienación del trabajo. Véase su "Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs" (1933) en KG II.

Todas estas opciones aportan algo verdadero e importante acerca del capitalismo y nos proporcionan un juicio ideológico de él que puede utilizarse en la lucha tendente a su destrucción y sustitución por una sociedad socialista. No obstante, la tarea de los marxistas no se reduce a la lucha ideológica, y desde el punto de vista de la ciencia como guía para una acción política, todas estas variantes deben ser refutadas. Substituyen por historia real una construcción derivada de una filosofía de la historia, la «historia» de la alienación del hombre, o la materialización, o —según la terminología de Frankfurt— la dialéctica de la Ilustración. En la ciencia de la historia, el capitalismo es una forma de producción específica, caracterizada por una combinación específica de fuerzas y relaciones de producción. Esta forma de producción prepara el escenario para la lucha de clases y al mismo tiempo constituye su objeto. Sin un análisis científico de la forma de producción y de formación social no puede desarrollarse ninguna estrategia de clases coherente capaz de destruir el capitalismo. La Escuela de Frankfurt no solamente no proporciona al marxismo instrumentos para colaborar en la construcción de tal estrategia, sino que denuncia tales instrumentos *simplemente, porque no son más que instrumentos.*

El fascismo como verdad del liberalismo

Como ya hemos visto, una característica típica de la ideología historicista de la Escuela de Frankfurt es la reducción de la complejidad de la formación social capitalista a una esencia, que más adelante viene expresada y disfrazada por las distintas formas fenomenológicas adoptadas por la esencia en una existencia histórica concreta. A medida que se desarrolla la historia, la esencia va revelándose. Esta concepción ideológica adquirió una gran importancia política cuando la Escuela de Frankfurt se dedicó al análisis del fascismo.

De una forma bastante natural, los esfuerzos para explicar las raíces del fascismo constituyeron la mayor preocupación de todos los intelectuales anti-fascistas de los años treinta y durante la guerra. Muchas de tales interpretaciones estaban basadas menos en problemas económicos y políticos, que en factores ideológicos y culturales. Hay que tener en cuenta que todas estas explicaciones culturales no solamente se dividen en dos campos diametralmente opuestos en lo que se refiere a la interpretación de la cultura fascista, sino también que cada uno de estos campos contiene ambas ideologías, la revolucionaria y la contrarrevolucionaria. Para uno de tales campos, el fascismo era esencialmente un fenómeno irracional, una rebelión contra la razón. Para el otro, por el contrario, era el triunfo del racionalis-

mo de la manipulación. Al primer campo pertenecían Karl Popper con *La sociedad abierta y sus enemigos,* y al segundo Georg Lukács con *Die Zerstörung der Vernunft* (La destrucción de la razón). La Escuela de Frankfurt pertenece de forma enfática al segundo campo, donde encuentra su contrapartida reaccionaria en figuras como Friedrich von Hayek. Pero dentro de esta estructura básica, la teoría sobre el fascismo elaborada por la Escuela de Frankfurt no ha permanecido estática. En el año 1939 proporcionó una división conveniente entre dos fases distintas en este desarrollo.

En el primer período, el punto de vista de la Escuela de Frankfurt sobre las raíces del fascismo contiene dos temas principales que tienen sus orígenes en el marxismo y en el psicoanálisis [22] respectivamente. A nivel económi-

22. El psicoanálisis freudiano y la metapsicología han tenido gran importancia en la teoría de Frankfurt. Una crítica de la civilización psicoanalítica como una represión de los instintos básicos humanos, se añadió a la crítica marxista de la civilización capitalista. Los miembros básicos del grupo rehusaron atenuar la "inquietud (*Unbehagen*) en la cultura", el conflicto entre la sociedad y los instintos humanos, al sociologizar estos últimos, y Adorno y Marcuse atacaron directamente a los revisionistas neofreudianos, incluyendo a su antiguo colega, Erich Fromm, por hacerlo así (véase Adorno: "Sociology and Psychologie", *New Left Review* 46 y 47, 1967-68, y sobre todo Marcuse: *Eros and Civilization,* op. cit.). Sin embargo, ellos otorgan a la teoría freudiana un carácter histórico al distinguir un principio de realidad específico de la sociedad capitalista: el principio de acción. Esta aproximación refuerza la acusación a la sociedad capitalista al mismo tiempo que radicaliza su negación, asociada a un

co, el fascismo viene explicado como una sustitución del capitalismo competitivo por el capitalismo monopolista y como una forma de detentar el poder por parte de los capitalistas monopolistas a fin de *tratar* con la crisis económica y política del capitalismo. En un gráfico ensayo titulado «La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado», Marcuse demuestra que a pesar de los ataques fascistas contra el liberalismo, estas dos ideologías y sistemas políticos representan dos estadíos diferentes dentro del mismo tipo de sociedad a la que ambos pertenecen: el capitalismo monopolista y el capitalismo competitivo respectivamente. En primer lugar, Marcuse señala que los ataques contra la burguesía, p. e. sobre el principio de los beneficios, en la ideología fascista van dirigidos contra los capitalistas de libre competencia. El «comerciante» (*Händler*) es vituperado, mientras se rinde homenaje al «inteligente empresario económico» (*Wirtschaftsführer*)[23]. De acuerdo con Mar-

---

dominio que está "más allá del principio de la verdad", p. e. más allá del principio de acción. La condición previa para que esto se realice es que las fuerzas productivas alcancen tan alto nivel que pueda llegar a abolirse el trabajo. Al contrario de lo que opina Reich, la liberación sexual en el sentido genital no constituye la aspiración psicoanalítica de la teoría de Frankfurt, sino una envoltura de toda la actividad humana de energía libidinosa.

23. Marcuse: "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", KG I, p. 25; *Negations*, pp. 11-12.

cuse, el fascismo encuentra sus palancas más importantes en «la interpretación naturalista de la sociedad y en el racionalismo liberalista que desemboca en el irracionalismo. Ambos creen en leyes "naturales" y eternas de la sociedad. La racionalización liberal de la economía y de la sociedad es esencialmente privada, en cuanto se refiere a la práctica racional del individuo; adolece de cualquier determinación racional de objetivos sociales. Por lo tanto, toca a su fin cuando una crisis económica irrumpe en su supuesta armonía de intereses. Al llegar a este punto, la teoría liberal debe volver a justificaciones irracionales del sistema existente» (KG I, p. 31; N, pp. 17-18).

El segundo tema en la primera fase de las explicaciones de la Escuela de Frankfurt sobre el fascismo es el precedente de la moral fascista suministrada por la moral antisensual burguesa en general, con su condena del hedonismo y la felicidad en favor de la «virtud» [24]. Esta hostilidad hacia el placer emerge paradójicamente en lo que Marcuse llamó «cultura afirmativa», en la que la felicidad y el espíritu son apartados del mundo material hacia un lejano reino puramente espiritual, llamado *Kultur*. «Por cultura afirmativa se entiende aquella cultura de la época burguesa que en el curso de su propio desarrollo la llevó a la

24. Véase Marcuse, *op. cit.*, y Horkheimer: "Egoismus und Freiheitsbewegung", ZfS, 1936, etc.

segregación de la civilización del mundo mental y espiritual, como reino de valor independiente que también se considera superior a la civilización. Su característica decisiva es la afirmación de un mundo universalmente obligatorio, eternamente mejor y más preciado, que debiera ser incondicionalmente reafirmado: un mundo esencialmente diferente del mundo real de la lucha diaria por la existencia, todavía realizable por cada individuo por sí mismo "desde dentro", sin ninguna transformación del estado de hecho» (KG I, p. 63; N, p. 95). En el período pre-fascista, esta cultura pudo estar caracterizada por una «intimación» (*Verinnerlichung*), pero «durante el período más reciente de cultura afirmativa, esta comunidad interna abstracta (abstracta porque dejó intactos los antagonismos reales), se ha convertido en una comunidad externa igualmente abstracta. El individuo se encuentra inserto en una colectividad falsa (raza, pueblo, sangre, y suelo)» (KG I, p. 93; N, p. 125).

Aparte de la cultura en general, según la Escuela de Frankfurt un elemento crucial en el fascismo fue la psicología del ciudadano individual, que hizo posible la opresión fascista, la llamada «personalidad autoritaria». Para la Escuela de Frankfurt, la personalidad autoritaria fue también una creación de la época burguesa clásica. En la extensa antología colectiva *Studien über Autorität und Familie* (Estudios sobre autoridad y familia), cuyas prin-

cipales contribuciones fueron escritas por Fromm, Horkheimer y Marcuse, la Escuela de Frankfurt examinó la forma en que las funciones familiares actuaban como un mecanismo para preservar la sociedad existente, y de una forma más específica, la manera según la cual la familia burguesa funciona como inculcadora del autoritarismo.

En 1939 fue derrotada la República Española, Molotov y Ribbentrop firmaron el pacto nazi-soviético y estalló la Segunda Guerra Mundial. Ésta fue la crisis decisiva de la izquierda intelectual de los años treinta. Sin embargo, sus efectos sobre la Escuela de Frankfurt solamente se notaron en un principio por medio de una retirada práctica de la política, no por una modificación de la teoría. De ahí que el contenido de su teoría del fascismo cambiara muy poco, aunque sus temas vienen expresados de forma más aguda. Esto se observa claramente en el ensayo de Horkheimer *Los judíos y Europa*, que fue completado en los primeros días de septiembre de aquel año [25]. Horkheimer arguye que la presente crisis, lejos de poner en evidencia al marxismo, justifica sus

25. Horkheimer: "Die Juden und Europa", ZfS, 1939 (referido a continuación como JE). De una manera característica, esta resuelta afirmación del compromiso del autor con el marxismo ha sido omitida de KT. Aunque este artículo pueda parecer desordenado desde un punto de vista teórico, debería recordarse que en este momento unos renegados como James Burnham estaban empezando a urdir la idea de la "revolución empresarial".

análisis de las relaciones de poder, las tendencias monopolistas y la erupción de crisis en la sociedad capitalista. «El que no quiera hablar de capitalismo, debería callar también en lo que se refiere al fascismo» (JE, p. 115). «La teoría (marxista) destruyó el mito de una armonía de intereses; presentó el proceso económico liberal como una reproducción de las relaciones de dominio por medio de contratos libres reforzados por la desigualdad de la propiedad. La mediación, ha sido suprimida. Lo que esta teoría ha afirmado desde el principio es que el fascismo es la verdad de la sociedad moderna» (JE, p. 116).

La lógica como dominación

No obstante, la retirada de la política, incluso de la forma abstracta válida para la Escuela de Frankfurt de los años treinta, afectó a la teoría eventualmente y también de una forma directa. Y como parte de ella, a la teoría del fascismo. Esto puede observarse claramente en la obra de Horkheimer y Adorno *Dialektik der Aufklärung* (Dialéctica de la Ilustración), escrita durante la guerra. Horkheimer y Adorno se preguntan «por qué, en vez de constituir una condición verdaderamente humana, la humanidad se hunde en una nueva forma de barbarie».

Aquí puede efectuarse una comparación con

la obra *La sociedad abierta y sus enemigos* de Popper y *El camino hacia la esclavitud* de Von Hayek. Estos dos autores culpan al socialismo y al movimiento obrero: Popper porque el marxismo había pretendido substituir el historicismo y la utopía por «fragmentos de ingeniería social»; Hayek, porque el socialismo había introducido las ideas de *planning* y la intervención del estado en el paraíso del capitalismo de competencia.

Como es natural, Horkheimer y Adorno responden a esta pregunta de una forma completamente distinta. Para ellos, el fascismo es la autodestrucción de la Ilustración liberal. El fascismo no es exactamente la verdad del liberalismo, en el sentido de que pone al desnudo las desigualdades reales y la opresión inherente al intercambio aparentemente libre del mercado capitalista. El fascismo es la verdad de las aspiraciones absolutas de la Ilustración burguesa a partir de Bacon, para liberar al hombre de los grilletes de la superstición. El principal culpable no es el mercado y las relaciones de producción, sino las ciencias naturales y su imagen empírica en la epistemología. El significado absoluto de la ciencia y la lógica se pone en tela de juicio:

«Durante muchos años hemos observado que los grandes descubrimientos de la organización (*Betrieb*) científica moderna se han hecho a expensas de una decadencia acelerada de la cultura teórica. Pero todavía creíamos

deber proseguir esta organización en tanto que nuestra contribución estuviera limitada de forma primitiva a la crítica o continuación de las teorías especializadas. Fue planeada, al menos, para fijar de una manera temática las disciplinas tradicionales, la sociología, la psicología y la epistemología. Los fragmentos que hemos reunido aquí indican, sin embargo, que debemos renunciar a esta seguridad. Un cuidadoso examen de la tradición científica, particularmente donde los censores positivistas la habían relegado al olvido como lastre inútil, constituye un factor de conocimiento, pero en el colapso contemporáneo de la civilización burguesa se pone en tela de juicio no solamente la organización, sino incluso el significado de la ciencia» (DA, p. 5).

El programa de Horkheimer para una teoría crítica mantuvo todavía la postura de Lukács en la ciencia: fue contemplativo, como algo opuesto a un compromiso con los cambios sociales fundamentales. En *Dialéctica de la Ilustración,* sin embargo, el foco lo constituye la ciencia como instrumento de dominación [26]. Actualmente, los principales objetivos son las ciencias naturales y la teoría empírica del conocimiento de Bacon. «Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza, es la manera de utilizarla para poder dominarla completamente a ella y al hombre». «La actitud

26. Cf. ODM, especialmente cap. VI.

de la Ilustración hacia las cosas es la misma que la adoptada por el dictador hacia los hombres. Los conocen en tanto que pueden manejarlos» (DA, pp. 14 y 20). La lógica como tal está contaminada a causa de su indiferencia hacia lo cualitativo y hacia lo individualmente excepcional. Está directamente unida a la racionalización capitalista del trabajo. «La indiferencia hacia el individuo, expresada en la lógica, apunta las consecuencias del proceso económico» (DA, p. 238). El fascismo ha concedido a la ciencia todos los hombres, liberándola de toda consideración moral. «El orden totalitario... reviste al pensamiento calculador de todos sus derechos y protege a la ciencia como tal» (DA, p. 106).

Además, la forma en que está escrita la *Dialéctica de la Ilustración* tiene muy en cuenta esta crítica de la lógica y la ciencia. Se trata de una colección de fragmentos filosóficos (la obra *Minima Moralia* de Adorno, escrita al mismo tiempo, es una colección similar de aforismos). Su tema son las contradicciones más profundas de la Ilustración, definida como «desencanto (*Entzauberung*) del mundo», y la autodestrucción que acarrean tales contradicciones[27]. En el libro XII de la *Odisea* puede en-

27. Este concepto corresponde completamente a la noción de racionalización de Max Weber, cuya manifestación inicial fue la ausencia o eliminación progresiva de la magia en la religión occidental, a partir del judaísmo mosaico, y en la cultura occidental en general.

contrarse una alegoría de esta dialéctica, cuando el barco de Ulises tiene que pasar junto a las sirenas, cuyos bellísimos cantos llevan a los hombres a perderse en el pasado. Ulises evita este peligro de dos maneras. Tiene una solución para sus marineros, consistente en taponarles los oídos con cera. «El trabajador debe mirar hacia adelante, atento y concentrado, ignorando todo cuanto ocurre a su alrededor.» La otra solución es para él mismo, el patrón, y consiste en atarse al mástil. Así puede disfrutar del canto de las sirenas, porque ha convertido su tentación en algo meramente contemplativo, en un arte. Y cuanto mayor es la tentación, más refuerzan sus hombres las ataduras, como el último burgués que una y otra vez se aparta obstinado de la felicidad, a medida que va acercándose a ella a través del incremento de su poder (DA, pp. 47 ss.). Este tema está tratado posteriormente por Kant, Sade y Nietzsche, a fin de demostrar que «la subyugación de todo lo natural al sujeto autócrata alcanza su apogeo en el dominio de lo que es ciegamente objetivo, de lo natural» (DA, p. 10). Los autores siguen también el desarrollo de la Ilustración en la cultura comercial y en la comunicación de masas: «La Ilustración como una decepción de las masas».

Los análisis más claramente políticos del libro se encuentran en las siete tesis sobre antisemitismo. La séptima es la más notable. Fue añadida a la obra, después de la guerra, en

plena euforia democrática después de la derrota del fascismo. En este preciso momento, Horkheimer y Adorno arguyen que el fascismo y el antisemitismo se han conservado en la estructura interna de los partidos políticos existentes. El tono de esta tesis viene marcado en las primeras frases: «Ya no hay antisemitas Los últimos eran liberales que querían proclamar sus opiniones antiliberales» (DA, p. 235)

La conservación del antisemitismo viene ilustrada por la realidad del sistema político de los Estados Unidos, el *ticket*, como por ejemplo el *ticket* Nixon-Agnew. «La opinión antisemítica ha constituido siempre un índice de pensamiento estereotipado. Actualmente, todo lo que queda es el estereotipo. La gente todavía elige, pero solamente entre las totalidades La psicología antisemítica ha sido ampliamente substituida por el simple "sí" a la candidatura fascista, a la lista de slogans de la pendenciera industria pesada» (DA, p. 236). La mentalidad de *ticket* es parte de todos los procesos persuasivos de la negación del individualismo Incluso los partidos progresistas son atacados directamente en estos campos.

«De todas maneras, la base del desarrollo que conduce al pensamiento *ticket* es la reducción universal de todas las energías específicas a una sola forma de trabajo equitativa y abstracta, desde el campo de batalla al estudio cinematográfico. Sin embargo, la transición de tales condiciones a una situación más humana

no puede producirse, porque lo mismo le ocurre al bueno que al malo. La libertad, según el *ticket* progresista, es tan externa a la estructura de los poderes políticos, a los que tienden inevitablemente las decisiones progresivas, como la hostilidad hacia los judíos lo es al *trust* químico» (DA, p. 243)[28].

Este tratamiento del fascismo revela con claridad los límites del historicismo. Una interpretación que explica el fascismo como la esencia tras el fenómeno, como la «verdad de» la moderna sociedad (capitalista), nunca podrá colmar las aspiraciones básicas del análisis marxista, lo que Lenin llamó el «análisis concreto de una situación concreta». No obstante, aunque sus raíces sean muy profundas en la estructura del capitalismo monopolista, el fascismo fue en realidad un tipo especial de estado capitalista monopolista, que apareció en una coyuntura histórica específica[29]. A falta de reconocer esto, la Escuela de Frankfurt censuró en efecto las posiciones adoptadas por el Komintern en el llamado Tercer Período, después de la Sexta Conferencia de 1928: el fascismo fue considerado como fase inevitable y culminante del capitalismo. A pesar de todo su

28. De ahí es posible deducir que todas las sociedades capitalistas actuales son todavía fascistas. Esta noción ha invadido el pensamiento estudiantil más reciente, especialmente en Alemania, donde se encuentra incluido en el concepto de "*Spätkapitalismus*" (capitalismo tardío).

29. Véase Quintin Hoare: "What is Fascism?", *New Left Review* 20, verano 1963.

virtuosismo, las explicaciones de la Escuela de Frankfurt sobre el fascismo fueron a la larga, un ejemplo de impotencia teórica. El tema de *Dialéctica de la Ilustración* es la autodestrucción de la razón burguesa: pero esta teoría en sí misma es un caso de autodestrucción del radicalismo intelectual. Es precisamente el radicalismo de los autores al rechazar la sociedad y cultura burguesas que arrebata de sus manos las armas de la teoría (ciencia) socialista, forzándoles a refugiarse en fragmentos filosóficos especulativos.

En este *test* de la teoría de la Escuela de Frankfurt la reducción de la ciencia a filosofía se pone de manifiesto como algo doblemente mixtificador. La condena directa de la lógica de las ciencias como responsable del fascismo hace imposible el desarrollo de una teoría coyuntural del fascismo, que hubiera sido una ayuda para atacarlo de forma más efectiva. El abandonar los conceptos científicos marxistas en favor de una crítica filosófica (ideológica) de la sociedad capitalista, disimula la falta de una teoría de la misma.

El colapso político de Horkheimer

La segunda reducción característica de la Escuela de Frankfurt, como hemos visto, es la de la política a la filosofía. Un examen de la misma entraña un análisis de la actitud de la

Escuela hacia la práctica política. En este sentido, asistimos también a una evolución, pero ésta viene complicada por las divergencias políticas de la Escuela en los años de la postguerra. Como hemos podido observar, su posición inicial, representada en el texto programático de Horkheimer del año 1937, era parecida a la de Lukács. El proletariado todavía era considerado como agente de la revolución y la aspiración de los políticos era la unidad de filosofía y proletariado en una conciencia de clase proletaria. Sin embargo, en los últimos años de la década de los treinta fue imposible mantener las convicciones del joven Lukács, ante lo inmediato de la unificación revolucionaria [30].

Después de la firma del pacto nazi-soviético de 1939, este escepticismo inicial se profundizó. La sombría situación política indujo a una retirada de la política, pero no a una capitulación inmediata. «No debemos esperar nada de las alianzas de los grandes poderes. No debe confiarse en el colapso de la economía totalitaria... Es completamente ingenuo alentar desde el extranjero el levantamiento de los obreros alemanes. El único que puede actuar en la política debería apartarse de ella. La confusión se ha hecho tan general, que la verdad tiene tanto más valor práctico cuanto menos se mezcla con cualquier práctica intencionada» (JE,

30. Véase lo dicho anteriormente.

p. 135). Horkheimer recuerda la firme postura de los judíos en rechazar la adoración de dioses falsos: «Una falta de respeto a la autoridad existente, que se extiende incluso hasta Dios, es la religión de quienes en la Europa del telón de acero siguen dedicando sus vidas a la preparación de otra mejor» (JE, p. 136). En esta ocasión no se pronunció una sola frase anticomunista.

Por contraste, la postura política de Horkheimer y Adorno en la postguerra tuvo tres aspectos: el sostenimiento de la teoría crítica como pura teoría, la retirada de la política cerrándose en un individualismo exclusivo, y la integración académica. Sin embargo, en ninguno de los últimos trabajos de dichos autores se repudia la teoría crítica o sus relaciones con Marx y Engels [31]. En su *Dialéctica negativa* Adorno incluso desdeña abiertamente la explotación idealista del «joven Marx» en los campos en los que centrar la teoría crítica en el concepto de materialización sirve solamente para hacerla aceptable a la conciencia imperante [32]. También han mantenido una firme línea divisoria entre sus propias posturas y las de la conservadora *Kulturkritik* [33].

31. Véase por ejemplo Max Horkheimer: "Theismus-Atheismus", en *Zeugnisse* (*Festschrift* para Adorno, Frankfurt 1963), referido a continuación como TA; su prefacio a KT; y *Negative Dialektik* de Adorno, op. cit.

32. *Op. cit.*, p. 189.

33. Véase por ejemplo *Prismen* de Adorno (Frankfurt 1963).

En el programa de Horkheimer, la teoría crítica fue definida como parte integrante de la práctica política de las clases oprimidas. Desde mediados de los años cuarenta la teoría crítica estaba situada en alguna parte de la mente del individuo. En este período las obras de Horkheimer y Adorno se caracterizaban por la convicción de que el único lugar donde todavía resulta posible algo en el mundo totalitario, es en la «esfera individual», donde la tarea a realizar consiste en resistir la intrusa crueldad del «mundo administrado».

Adorno lo expresa con toda claridad en el prefacio de *Minima Moralia* (1951): «En vistas de la unanimidad totalitaria que clama por la erradicación de las diferencias directamente como significado, algunas de las fuerzas sociales liberadoras pueden reunirse en la esfera individual, incluso temporalmente. La teoría crítica puede residir en esto último, sin mala conciencia» [34].

Horkheimer añadió una década más tarde: «Nuestras esperanzas residen en el trabajo de asegurar que en los comienzos de un período mundial dominado por bloques de hombres administrados, encontraremos algunos que ofrecerán alguna resistencia, como en los sacrificios de la historia, a quienes corresponde la fundación del cristianismo» (TA, p. 19). Esta

34. Theodor V. Adorno: *Minima Moralia* (Frankfurt 1951), p. II.

solución religiosa ha adoptado algunas veces una forma judía [35].

La integración académica del ala germano-occidental de la Escuela de Frankfurt está muy bien representada por *La personalidad autoritaria,* publicada en 1950, con Adorno como su principal autor y Horkheimer como director de todo el proyecto de investigación (titulado *Estudios sobre prejuicios*). En esta obra, la fuerza que recae en la psicología individual se convierte en una completa capitulación a la psicología social burguesa en cuanto a teoría, método y conclusiones políticas. En su prefacio, Horkheimer dice:

«Puede asombrar al lector el que hayamos tratado con inadecuado énfasis los aspectos personal y psicológico de los prejuicios, por encima de su aspecto social. Esto no se debe a una preferencia personal por el análisis psicológico, ni a un error en considerar que la causa de la hostilidad irracional debe hallarse, en última instancia, en la frustración social y en la injusticia. Nuestro deseo no consiste simplemente en describir los prejuicios, sino en aclararlos, a fin de ayudar a destruirlos... *Erradicación significa reeducación,* científicamente planeada sobre una base de conocimiento científico logrado. Y en un sentido más estricto, la

35. Véase la entrevista con Horkheimer en *Der Spiegel,* 5 de enero de 1970.

educación es, por su naturaleza, personal y psicológica [36].

En la última tesis sobre antisemitismo en *Dialéctica de la Ilustración*, el antisemitismo fue incluido en lo más profundo de los modernos sistemas políticos, tanto en el Este como en Occidente. Aquí se ha convertido, de repente, en algo que puede llegar a abolir la educación personal, posiblemente por parte del gobierno de Adenauer o de las autoridades de ocupación de la Alemania Occidental. Resulta profundamente simbólico que Adorno llama a la consciente personalidad-tipo antiautoritaria «el genuino liberal» [37]. Esto se aparta completamente de la tesis según la cual el fascismo es la verdad del liberalismo, y el antisemita es el liberal que desea proclamar su opinión antiliberal.

El efecto de los factores combinados de la preservación formal de la teoría, la individualización exclusiva y la integración académica es una confusión acumulativa. La fórmula pro-

36. *The Authoritarian Personality* (Nueva York 1950), p. VII. El lector puede creer que, después de criticar a la Escuela de Frankfurt por haber rechazado a la ciencia, demuestro ingratitud al rechazar esta aparente llamada a una política "planeada científicamente sobre una base de comprensión científicamente lograda". Pero una llamada a la ciencia no asegura autenticidad científica. Aquí aparece la ideología burguesa de la psicología social, y éste constituye otro caso de la paradoja del hiperradicalismo de Frankfurt: las categorías censuradas filosóficamente han vuelto incólumes al discurso académico.

37. *Ibid.*, p. 781.

porciona aquí una legitimación de un radicalismo puramente ideológico, cómodamente instalado en la sólida institución académica, sin la más mínima relación indirecta con la política como experiencia de las masas, pero cultivando todavía una teoría crítica que vuelve a una interpretación de Marx.

Este desarrollo ha ido acompañado de una retirada de la resuelta condena del anticomunismo en 1937 e incluso en 1939. La *Dialéctica de la Ilustración* ya implica que la elección entre la URSS y los Estados Unidos es una elección entre dos males iguales, dos *tickets* totalitarios, y durante el período de la guerra fría Horkheimer y Adorno se inclinaron más hacia Occidente que hacia el Este. Horkheimer ha declarado repetidamente su adhesión a los estados más «civilizados» o «europeos», en contra del amenazador «mundo totalitario», en el que están incluidos no solamente los países comunistas, sino también los «países subdesarrollados» con sus «exagerados nacionalismos» (TA, p. 23). Según el primer director de los *Estudios sobre prejuicios*, la advertencia del Kaiser Guillermo II sobre la «amenaza de la raza amarilla... no solamente debería ser tomada muy en serio actualmente», sino que «es quizá más urgente de lo que parece», aunque, «realmente no constituye la única amenaza» para Europa [38].

38. Max Horkheimer: "Sobre el Concepto de Libertad", *Diogenes*, n.° 53 (París 1966).

En una reciente entrevista, Horkheimer ha examinado el panorama burgués en términos todavía más positivos y ridículos, ya no como el menor de dos daños (¡hay que tener en cuenta la motivación de sus obras filosóficas!): «En mi opinión, la sociología todavía no se ha percatado suficientemente del hecho de que el desarrollo del hombre va unido a la competencia, es decir, al elemento más importante de la economía liberal». «Ya ve, estoy pensando en mi padre (un magnate industrial)... La lucha competitiva le permitió esforzarse prácticamente, de forma parecida a la que me permitió desarrollar mis originales intereses filosóficos de acuerdo con lo que requería una carrera académica, a fin de permitir mantener a mi última y amada esposa»[39].

Marcuse: integridad y contradicción

La evolución política de Marcuse ha sido naturalmente un contraste polar. No solamente sobrevivió al período McCarthy sin comprometerse como tantos otros intelectuales de izquierdas, sino que (a diferencia de Horkheimer y Adorno) nunca rechazó a los estudiantes que, inspirados por sus ideas, se lanzaron a la lucha de una manera más práctica. El récord político de Marcuse es ejemplar. Pero

39. *Der Spiegel*, op. cit.

esto no implica un profundo abismo entre la estructura teórica de su pensamiento y la de los demás miembros de la escuela. Una problemática ideológica es característicamente inestable y puede haber sido creada para encajar en muchas posturas políticas [40].

Sin embargo, ya en 1937 puede detectarse una importante diferencia teórica. Concierne a la relación entre filosofía y marxismo como una teoría de la sociedad. Esta diferencia es perceptible en la discusión del programa de Horkheimer que siguió a su publicación en «*Zeitschrift für Sozialforschung*» bajo el título de «Filosofía y teoría crítica». Como ya hemos apuntado, Horkheimer argüía que «la teoría crítica de la sociedad... sigue siendo filosófica incluso como una crítica de la economía». Ello se debe a que la teoría crítica es algo más que una disciplina económica especializada; es al mismo tiempo una teoría y un juicio del conjunto de la existencia humana. Para Marcuse, sin embargo, esta trascendencia de la economía especializada está contenida en una teoría crítica de la sociedad como tal, sucesora de la filosofía clásica. «La filosofía aparece, por lo tanto, dentro de los conceptos económicos de la teoría materialista, cada uno de los cuales

40. La sugerencia de Habermas de que su situación política se debe a un activismo inherente a su formación heideggeriana, no debe tomarse muy en serio. Cf. J. Habermas (ed.): *Antworten auf Marcuse* (Frankfurt 1968), p. 12.

es algo más que un concepto económico empleado por la disciplina académica de economía. Se debe más al deseo de la teoría de explicar la totalidad del hombre y su mundo en términos de su existencia social, aunque en este sentido también sería falso reducir estos conceptos a otros filosóficos. Por el contrario, los contenidos filosóficos que emanan de la teoría hay que deducirlos de la estructura económica» (KG I, p. 102; N, pp. 134-5). Esta concepción de las relaciones entre teoría crítica y filosofía explican el subtítulo de *Razón y revolución: Hegel y el origen de la teoría social.* «Si más allá de esta filosofía tenía que producirse algún progreso, tenía que ser un avance más allá de la filosofía misma, y al mismo tiempo más allá del orden social y político al que la filosofía había unido su destino»[41]. En una crítica de *El Ser y la Nada* de Sartre, Marcuse reafirmó en 1948 su adhesión al marxismo como teoría social que rechaza la filosofía. «Un paso más (de la filosofía de Hegel) hacia la concretización hubiera significado una transgresión más allá de la filosofía misma. Tal transgresión se produjo en la oposición a la filosofía de Hegel... Pero ni Kierkegaard ni Marx escribieron filosofía existencial. Cuando comprendieron la existencia concreta, abandonaron y repudiaron la filosofía... Para Marx,

41. Herbert Marcuse: *Reason and Revolution* (Oxford 1941), p. 257.

la concepción de la "realidad humana" es la crítica de la economía política y la teoría de la revolución socialista» (KG II, p. 83; *Philosophy and Phenomenological Research*, VII, n.° 3, marzo de 1948, p. 335).

Pero estas diferencias intelectuales no deben ser tomadas muy en cuenta. La obra más famosa de Marcuse, *El hombre unidimensional*, encaja firmemente en la tradición de Frankfurt y comparte sus fallos teóricos, particularmente el autodestructivo hiperradicalismo intelectual que caracterizaba la *Dialéctica de la Ilustración*. Como dice Marcuse en el prefacio a la reedición de 1965 de sus ensayos de 1930: «El pensamiento contradictorio debe ser más negativo y más utópico en contraste con el *status quo*. Esto parece ser el imperativo de la presente situación en relación con mis ensayos teóricos de los años treinta» (KG I, p. 15; N, p. XX). Sin embargo, como verificó en *El hombre unidimensional*, este proyecto revela una abultada contradicción. El libro está concebido como un cuadro de la sociedad industrial o de «las sociedades contemporáneas más altamente desarrolladas», mientras que en realidad es una obra altamente coyuntural, definida por la situación de los Estados Unidos en los años cincuenta y principios de los sesenta, antes de que los efectos internos de la guerra del Vietnam les hicieran vacilar, antes de los movimientos estudiantiles y del aumento de la resistencia de la clase obrera, y antes de la

visible desintegración de la supremacía de los Estados Unidos en Europa Occidental y en el Japón[42]. La debilidad de Marcuse no consiste en su error al considerar estas tendencias futuras, sino el hecho de que su análisis no proporciona los conceptos por medio de los cuales pudo llegar a descubrirlos. Como el mismo Marcuse afirma, «la teoría crítica de la sociedad no posee los conceptos que podrían salvar el abismo entre el presente y su futuro» (ODM, p. 14). Además, en vez de utilizar un análisis marxista del capitalismo monopolista moderno, Marcuse confía en obras como *La corporación moderna y la propiedad privada* de Berle y Means, *El hombre organizador* de William H. Whyte y los escritos de Vance Packard. El argumento crucial acerca de la integración de la clase obrera está sostenida respecto a la sociología académica norteamericana. Una vez más, el radicalismo de la crítica ha dejado intacto su objeto ideológico.

El realidad, *El hombre unidimensional* representa un paso atrás para Marcuse, frente a sus actitudes hacia la tecnología, la filosofía y la cultura burguesa clásica. En *El marxismo soviético* apoyaba la noción marxista del «ca-

42. En lo que se refiere a los efectos de la guerra del Vietnam, véase mi artículo "From Petrograd to Saigon", *New Left Review* 48, 1968; para las nuevas tendencias del capitalismo de los EE. UU. véase "Where is America Going", de Ernest Mandel, *New Left Review* 54, 1969, y "The Laws of Uneven Development", *New Left Review* 59, 1970.

rácter esencialmente neutral» de la tecnología y hacía de él uno de los fundamentos de su análisis de la sociedad soviética; el cambio de una economía nacionalizada a una economía socializada constituye una revolución política que lleva consigo el desmoronamiento del estado represivo y la implantación del control desde abajo[43]. En *El hombre unidimensional* prevalece la visión opuesta: «La noción tradicional de la "neutralidad" de la tecnología no puede mantenerse durante mucho tiempo... la sociedad tecnológica es un sistema de dominio que opera ya en el concepto y construcción de las técnicas» (ODM, p. 14).

En segundo lugar, la concepción de la filosofía y su papel en *El hombre unidimensional* contiene una repudiación, aunque de forma más implícita, de las primeras posturas de Marcuse. En vez de afirmar la necesidad de substituir la filosofía por una teoría marxista de la sociedad, *El hombre unidimensional* se dispone a defender y mantener la filosofía en el sentido idealista clásico, con conceptos antagónicos al discurso primitivo. Este cambio quizá viene mejor expresado en la frase siguiente, donde en lugar de substituir la filosofía por la teoría social y la política, sugiere que el problema se reduce a substituir la política por la filosofía: «En la época totalitaria, la tarea terapéutica de la filosofía sería una

43. *Soviet Marxism* (Nueva York 1958), pp. 160-191.

tarea política... En este caso, la política no aparecería en la filosofía como disciplina especial u objeto de análisis, ni como una filosofía política especial, sino como un intento de sus nociones para comprender la realidad no mutilada» (ODM, p. 159).

En tercer lugar, el concepto de «cultura afirmativa», discutido en 1937 en el artículo antes citado, la refinada cultura burguesa en la que los valores negados por la sociedad burguesa en la vida cotidiana vienen afirmados en la esfera de la alta cultura, es reemplazado por el concepto de «desublimación represiva». Aquí tratamos básicamente con un cambio en el objeto de análisis, de un tipo de sociedad burguesa a otro, y en este sentido el concepto de desublimación represiva constituye un importante y fructífero instrumento de análisis. No obstante, en otra paradoja de hiper-radicalismo intelectual, lo que en alguna ocasión se condenó como «cultura afirmativa» se celebra ahora como cultura de negación, censurando la pobreza de la sociedad (ODM, pp. 58 ss). En *El hombre unidimensional,* una crítica que manifiesta su decisión de rechazar la verdadera estructura de la lógica y de la ciencia, basa su análisis liberal en el periodismo pseudoliberal y en la sociología académica, y una crítica que ni tan sólo encuentra al marxismo lo bastante negativo, convierte la cultura burguesa afirmativa en negativa [44].

44. Estas observaciones críticas no deberían, sin em-

La negación de la negación

De todas las obras de Marcuse, *El hombre unidimensional* es la más aproximada a la corriente principal de la Escuela de Frankfurt. También constituye la obra que ha tenido más influencia política, probablemente más que ninguna de las editadas por la Escuela en sus cuarenta años de existencia. A pesar de su pesimismo, este libro se ha convertido en uno de los textos clásicos de la revuelta estudiantil de los años sesenta. Sin embargo, antes de examinar los lazos que unen los objetivos de la Escuela de Frankfurt con las recientes revueltas universitarias, debemos examinar los conceptos que sirven de base a estas posturas políticas. El más importante emana directamente del hiperradicalismo de la crítica de la Escuela sobre la sociedad capitalista. La teoría crítica rechaza cualquier presencia positiva en la sociedad capitalista (como el proletariado) y busca la negación más pura, *la negación de la negación,* como esencia de la revolución. Esta noción hegeliana del cambio revolucionario ha desempeñado un desastroso papel central en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt. En su búsqueda de la negación absoluta del ra-

---

bargo, olvidar las diferencias existentes entre *El hombre unidimensional* y las obras de Horkheimer y Adorno de la postguerra. Lo anterior constituye todavía un intento de realizar un análisis concreto de la sociedad en relación directa con la política.

ciocinio teórico e ideológico dominante, los pensadores de la Escuela de Frankfurt se sintieron obligados a apartarse de ambas ciencias, del análisis social concreto y de la lógica formal. El programa de Horkheimer de 1937 para una teoría crítica intentó encontrar un principio de Arquímedes fuera de la sociedad, con el fin de erradicarse del proceso de reproducción social. En los años cuarenta Horkheimer y Adorno consideraron necesario ir todavía más lejos, formulando su crítica social solamente en fragmentos filosóficos, porque cualquier raciocinio continuado iba a parar al positivismo. La búsqueda de una negación absoluta de la negación es también la explicación teórica de la retirada del marxismo por parte de Marcuse en *El hombre unidimensional*:

«Un intento de recobrar el propósito crítico de tales categorías (sociedad, clase, individuo, etc.) y para comprender de qué forma el intento fue eliminado por la realidad social, aparece desde un principio como regresión de una teoría unida al pensamiento abstracto y especulativo en la práctica histórica. Tal carácter ideológico de la crítica resulta del hecho de que el análisis está forzado a proceder de una posición "exterior" a las tendencias de la sociedad, tanto de las positivas como de las negativas, tanto de las productivas como de las destructivas» (ODM, p. 12 ss).

Este intento de la teoría de rasgarse las vestiduras no la hace más revolucionaria sino

antes bien más filosófica. La misma actitud puede observarse en la negación de que la lucha económica de clases puede desempeñar un papel revolucionario en los países capitalistas desarrollados [45]. La experiencia histórica de las revoluciones demuestra que no han sido apoyadas por el negativismo absoluto de las aspiraciones revolucionarias, sino por la determinación con que han sido apremiadas las peticiones inmediatas y concretas en situaciones históricas particulares.

Sin embargo, los revolucionarios prácticos —Rosa Luxemburg al igual que Lenin— siempre han reforzado los lazos dialécticos que unen a los distintos tipos de lucha de clases. Ninguno de ambos se preocupó por encontrar la negación absoluta. La teoría de Lenin sobre la revolución tiene dos momentos clave. Uno de ellos es la construcción de una fuerza y una jefatura revolucionaria organizada, la otra es la emergencia de una situación revolucionaria. La primera se caracteriza por la fusión de distintas contradicciones, tales como la cuestión de si el poder del estado debe ser resuelto inmediatamente. La situación revolu-

45. Marcuse: *An Essay on Liberation* (1969), capítulos 3 y 4. Así se afirma, a pesar del hecho según el cual la lucha de clases económica ha sido crucial para las luchas de la clase obrera militante en Francia e Italia en los últimos años, y también ha desempeñado un papel nada insignificante en los países escandinavos, que no pueden considerarse los "más atrasados países capitalistas".

cionaria puede producirse por las causas aparentemente más diversas y banales, incluyendo incluso una crisis parlamentaria. La concepción de la situación revolucionaria como fusión de distintas contradicciones no es una explicación *ad hoc*, pero es el resultado lógico del análisis de la sociedad como formación social compleja con elementos mutuos irreductibles [46].

Ahora ya hemos visto que, lejos de considerar a la sociedad como una estructura compleja, las teorías historicistas de la sociedad buscan una esencia más profunda que se revele en todas sus partes. Si esta esencia es opresiva, el origen de su transformación no puede encontrarse dentro de la sociedad, ya que todas sus manifestaciones comparten la naturaleza opresiva de la esencia. El agente de transformación sólo puede encontrarse en un sujeto negador externo. Las primeras versiones historicistas del marxismo creyeron que este sujeto negador externo era el proletariado, sacado de la sociedad capitalista como objeto de todas sus opresiones, encarnando la negación capitalista de la humanidad. Tanto Lukács en *Historia y conciencia de clase* como Horkhei-

46. La teoría de la revolución de Lenin está elaborada de una forma más clara en sus *Cartas desde lejos* y *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo.* La incompatibilidad de esta teoría con cualquier clase de historicismo ha sido demostrada por Louis Althusser en su ensayo "Contradiction and Overdetermination", *For Marx* (Londres 1969). (Título original, *Pour Marx,* Maspero, París, 1965).

mer en su *Teoría crítica y tradicional,* ofrecen esta idea de la clase obrera.

Sin embargo, el proletariado ya no parece «absolutamente» miserable y excluido del llamado estado próspero. Los únicos que pueden considerarse así, son las minorías raciales y otros grupos de desclasados. Ésta es la razón por la cual, en sus últimos obras, Marcuse ha intentado profundizar en otras necesidades humanas distintas de las económicas, ya que pretende que éstas se han convertido en medios de integración y opresión. Por lo tanto ha dirigido su atención hacia la «dimensión biológica», hacia los impulsos instintivos vitales, hacia las necesidades «eróticas» en el sentido más amplio de este término. Al hacerlo así, ha encontrado un nuevo sujeto negador en el movimiento estudiantil y su actitud al rechazar el principio de ejecución, su exclusión de una economía basada en el intercambio y en la competencia, y en su práctica de la liberación sexual.

¿Pero acaso desempeñó el proletariado alguna vez el papel de negación absoluta de la sociedad capitalista en la teoría de Marx? Por una parte, Marx dice explícitamente que la polarización social resultante de la inmersión de la clase obrera es crucial en la revolución proletaria (aunque esto no adopta necesariamente la forma de una pauperización económica en un sentido estrictamente literal). Por otra parte, Marx caracteriza la crisis periódica del ca-

pitalismo como contradicción más estructural que simplemente política, una contradicción entre el carácter social de las fuerzas productivas y el carácter privado de las relaciones de producción. En este sentido, el término «fuerzas productivas» se refiere a las condiciones técnicas y de organización bajo las cuales avanza la producción. Artesanía, manufactura, maquinaria industrial y procesos industriales automatizados son diferentes niveles de las fuerzas productivas. Tales fuerzas, que están en contradicción con su forma de apropiación privada, incluyen el uso incrementado de la ciencia, el desarrollo de las comunicaciones, un alto nivel de la educación y una disciplina interna en la fuerza de trabajo. Sus efectos en la clase obrera no son la miseria, sino más bien una provisión de grandes facilidades para su organización y una mayor capacidad para substituir el régimen productivo capitalista por medio de la apropiación social y el control de la clase obrera desde abajo. Existe siempre una polarización social entre la clase obrera y la burguesa, que surge directamente del hecho de la explotación: ésta está intensificada por las crisis económicas inspiradas en la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción: una situación revolucionaria se convierte entonces en explosiva. De ahí que la teoría marxista no necesite una concepción del proletariado como encarnación de la negación de la existencia humana. Una si-

tuación revolucionaria es una función del complejo desarrollo de la formación social, cuyas diferentes contradicciones se funden repentinamente en una «unidad de ruptura», sin que dependan de un simple grado de riqueza o pobreza del proletariado [47].

El concepto marxista de la contradicción entre el carácter social de las fuerzas productivas y el carácter privado de las relaciones de producción nunca ha sido incorporado a las interpretaciones historicistas de Marx de manera que preserve el carácter objetivo de ambos aspectos de tal contradicción como estructuras de las formas de producción capitalistas. Para el joven Lukács, el «peso decisivo» se inclina hacia la decisión de si «la mayor fuerza de producción» en el orden de producción capitalista, el proletariado, sufre la crisis como un simple objeto de decisión o como su sujeto» [48]. Aquí se ha hecho desaparecer el análisis de las precondiciones estructurales para la revolución, reduciendo las fuerzas de producción al proletariado. En realidad, esto convierte al propio concepto en algo superfluo: lo único

47. La línea de razonamiento esbozada de forma muy sumaria sugiere que un cuidadoso análisis del lugar e implicaciones de los conceptos de las fuerzas productivas y la situación revolucionaria en la teoría marxista-leninista constituye una forma más prometedora de abordar el problema que confiar textualmente en los esbozos *Grundrisse*, comparándolos con el *Capital*, como en el importante ensayo de Martin Nicolau "The Unknown Marx", *New Left Review* 48, 1968.

48. Lukács, *op. cit.*, p. 421.

que importa es el proletariado y su grado de penetración en su misión histórica, su relación con la conciencia de clase. Por otra parte, la Escuela de Frankfurt ha utilizado el concepto de fuerzas productivas de otra forma. Son consideradas como representantes de la posibilidad objetiva de una sociedad nueva y mejor. «Esta idea se distingue de la utopía abstracta con la prueba de su posibilidad real, dada por el nivel actual de las fuerzas productivas humanas» (KT II, p. 168). Las fuerzas productivas no son parte de una contradicción *estructural*, de una contradicción entre *sistemas* sociales y privados que afecta a las relaciones de clases, sino que son consideradas como un punto de la evolución humana que permite que ahora el sujeto negador acabe con la pobreza y la miseria de la especie humana [49]. En este sentido, las fuerzas productivas son «neutrales», una materia prima de potencialidad. Más adelante se le niega este carácter de neutralidad: la tecnología pasa a ser de materia prima de potencialidad a medio de opresión, pero en ninguno de ambos casos las fuerzas de producción son tenidas en cuenta en su sentido estructural marxista, sino que el análisis más bien elude cualquier identificación positiva de las estructuras de la formación social capita-

49. Véase el ensayo de Horkheimer "Geschichte und Psychologie", en el que la condición estructural viene substituida por "la oposición entre los crecientes poderes del hombre y la estructura social" (KT I, p. 17).

lista o de las fuerzas internas capaces de transformar tal formación social; de la ciencia y política marxista a la filosofía como *Ersatz* de la ciencia y de la política. Incluso aparentemente arraigado en la estructura social, el sujeto negador fue un concepto filosófico. Como Révai señaló hace tiempo en una crítica de *Historia y conciencia de clase,* Lukács sustituyó simplemente la «llamada conciencia de clase proletaria» por el *Geist* hegeliano [50]. En la Escuela de Frankfurt esta reducción de la política a la filosofía ha ido a caer directamente en el vacío.

Reacción anticapitalista y revolución socialista

Antes de intentar una valoración histórica general de la Escuela de Frankfurt, vamos a resumir el argumento de este artículo hasta aquí.

El pensamiento de la Escuela ha evolucionado y señalado divergencias entre sus miembros, surgidas en los años posteriores a la guerra. Sin embargo, existe una estructura básica persistente, que toma la forma de una *doble reducción* de la *ciencia* y de la *política* a la filosofía. La especificación del marxismo como teoría de formaciones sociales y su autonomía como guía para la acción política son,

50. Jozsef Révai: crítica de *Geschichte und Klassenbewusstsein, Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung,* vol. XI, 1925, pp. 227-236.

por consiguiente, abolidas simultáneamente. Esta primera reducción está claramente revelada por la teoría de la Escuela de Frankfurt sobre el fascismo, en la que una crítica filosófica del capitalismo substituye un análisis coyuntural científico de la naturaleza del estado fascista. La segunda reducción aparece en la concepción del agente revolucionario como sujeto negador, que no tiene asignado lugar en la realidad social y por tanto está confinado eventualmente en un lugar filosófico, concebido como opuesto a la realidad social.

Desde sus comienzos, la Escuela de Frankfurt ha producido probablemente más y ha tratado una más amplia variedad de sujetos (muchos de los cuales no pueden siquiera señalarse en este breve artículo), que cualquier otro grupo de teóricos con el que se la pueda comparar. Hoy en día su influencia es probablemente mayor que nunca, aunque, como hemos visto, la problemática básica de su pensamiento tiene fatales imperfecciones básicas. ¿Qué veredicto general podemos dar de su realización histórica?

Los teóricos de la Escuela de Frankfurt eran miembros de una *intelligentzia* académica con un gran fondo burgués. Llegaron a una madurez intelectual en un período de derrota internacional para la clase obrera y fueron separados del proletariado de su propio país por la contrarrevolución nazi. Como todos los miembros de la burguesía, su iniciación a una

postura revolucionaria se produjo a través de una *revulsión* contra la opresión capitalista y contra la hipócrita negación de tal opresión por parte de la ideología capitalista. Esta revulsión tomó la forma de una acusación directa de todas las panaceas de la ideología burguesa, particularmente de la ideología económica del intercambio libre y equitativo.

Pero inmediatamente después de haber adoptado tales posiciones, el sistema capitalista de su país adoptó una forma política de una sin par monstruosidad, al subir los nazis al poder. Esta maquinaria política constituyó también una traición directa a ellos mismos y a los suyos. El fascismo se convirtió comprensiblemente en una cabeza de Medusa para la Escuela de Frankfurt. El resultado fue que la actitud inicial de reacción quedó *congelada* en vez de desarrollarse hacia un análisis científico con participación en la práctica política revolucionaria. Un análisis político ecuánime parecía moralmente imposible; una descripción objetiva y científica del nazismo parecía perdonarlo, porque no lo condenaba violentamente en cada una de sus frases: en los tiempos más tenebrosos «una frente tersa denota insensibilidad» (Brecht)[51]. Cuando, ante la sorpresa de la mayor parte de los miembros de la Escuela, el monstruo fue destruido y el nazismo derrotado, esta actitud estaba demasiado en-

51. *An die Nachgeborenen* (A los nacidos después).

raizada en ellos para dar el paso que mediaba entre la reacción filosófica y la ciencia y la política.

Hasta nuestros días, el pensamiento de la Escuela de Frankfurt no se ha desplazado de la consideración acerca de la reacción de sus teóricos desde el capitalismo a una teoría del objeto de tal reacción y una práctica política que la transformara. Por tanto, ha podido desarrollar una ideología anticapitalista poderosa y bien articulada, y ésta es uno de sus principales logros. Ha contribuido a recobrar aquella dimensión del pensamiento de Marx que trata de los aspectos cualitativos del trabajo y las relaciones humanas en la sociedad capitalista. Como ha expuesto con énfasis Lucio Colletti, uno de los críticos más severos de la Escuela, ni la Segunda Internacional ni el Komitern han mantenido esta dimensión. En este caso, el innovador decisivo fue Lukács, pero la Escuela de Frankfurt ha desempeñado un papel parecido de pionera, junto con Wilhelm Reich, al enriquecer tales ideas añadiéndoles una dimensión psicoanalítica. También ha realizado una serie de críticas de la cultura burguesa, a menudo brillantes e incisivas, que constituyen la mayor contribución de Adorno [52].

52. Este ensayo se ha centrado principalmente en la obra de Horkheimer, que cronológicamente y de forma substantiva es el "fundador" de la Escuela de Frankfurt, con alguna discusión acerca del itinerario separado de Marcuse. Se ha dedicado un espacio comparativamente

Además, esta función de la teoría de Frankfurt como consideración desarrollada de la reacción anticapitalista explica la persistencia de la Escuela. La combinación de la continuidad institucional y la exclusión de una actitud común debida al trauma nazi la ha protegido a ella y a sus ideas básicas, a pesar de todos los cambios de los últimos cuarenta años. Por esto podría resurgir repentinamente como anticipación mágica del movimiento estudiantil contemporáneo, que espontáneamente descubrió los mismos temas en los años sesenta. Lo mismo que la Escuela de Frankfurt se formó cuando tenía lugar la revolución en Rusia, pero parecía estar ausente de Alemania, hoy en día puede observarse en Vietnam, Cuba y China, pero «parece» ausente de los países imperialistas metropolitanos. Los estudiantes occidentales pueden sentirse, por tanto, alejados de ella de forma parecida a lo que hizo la Escuela de Frankfurt en los años veinte y treinta. Al mismo tiempo, el estudiante revolucionario de hoy es el joven recluta burgués o pequeñoburgués que ha descubierto la naturaleza opre-

---

menor a Adorno. Hay que admitir, sin embargo, que mientras que la contribución de Adorno a los principales temas metodológicos y filosóficos de la Escuela parecen haber sido secundarios, sus aplicaciones específicas constituyen muy a menudo los ejercicios más deslumbrantes dentro de la obra colectiva, quizá porque los temas escogidos de música y literatura permiten un análisis "crítico" más estricto que las formaciones sociales o los sistemas políticos.

siva y criminal del imperialismo y se ha sentido sublevado. A causa de su peculiar experiencia histórica y debido al *shock* del nazismo la Escuela de Frankfurt ha conservado esta actitud de reacción en fragmentos, aforismos e imágenes cristalinos. De ahí la enorme atracción que su obra ejerce todavía en los que van siguiendo el mismo proceso. Sin embargo, debemos esperar que no sufrirán el mismo destino que los teóricos de Frankfurt. Es esencial lograr pasar del descubrimiento de los horrores del capitalismo a un intento para comprenderlo científicamente y para unirse a las masas con el fin de derrocarlo. Si esto no se consigue, la Escuela de Frankfurt o cualquier nueva rama de ella, ya sea anglosajona, italiana, francesa o escandinava, puede tener otros cuarenta años de virtuosismo paralizado por delante.